

Cendekiawan dan Negara dalam Sejarah Islam

Istilah cendekiawan pembangunan (*developmentalist intellectuals*) yang dialamatkan pada cendekiawan yang mengesahkan (melegitimasi) keinginan para penguasa dengan keilmuannya, mulai merebak di dunia ketiga akhir-akhir ini, tidak terkecuali di negeri-negeri Muslim termasuk Indonesia. Memang, dalam sejarahnya, para cendekiawan Muslim seringkali "terpaksa" berbuat demikian. Bagaimana cara kerja mereka dan mengapa mereka berbuat demikian? Berikut penjelasan **Nazih Ayubi**, seorang Pemerhati Politik dan Direktur Program Politik Timur Tengah dari Universitas Exeter, Inggris, yang banyak menulis tentang politik di Timur Tengah dan dunia ketiga.



Pada mulanya, Abu Bakar dan Umar, dua "khalifah" awal, menekankan aspek "legitimasi" dengan memakai jalan sebanyak mungkin prinsip tri-partit yang terinspirasi kaum nomadik (baduy) yaitu *syura* (musyawarah), *'aqd* (kontrak penguasa-rakyat), dan *bai'at* (sumpah

setia). Metode ini telah digunakan sewaktu pengangkatan pengganti kedua khalifah awal itu, yaitu Utsman. Namun, berangsur-angsur *syura* ditinggalkan, kemudian *'aqd* dan *bai'at* juga terhenti dengan dibangunnya kerajaan semi-aristokratik berdasarkan keturunan Bani Umayyah. Persoalan keagamaan pertama

untuk mengikutsertakan para sarjana *'ilm al-kalam* pada pokoknya adalah bersifat politis. Hal ini lebih dari sekadar persoalan "predeterminasi versus kebebasan memilih" (*al-jabr wa al-ikhtiyar*), karena Bani Umayyah telah mendukung konsep Kehendak Absolut Tuhan untuk melegitimasi hukum mereka

berdasarkan argumen bahwa hal itu telah ditakdirkan Tuhan (al-Jabiri, 1986: 571-572). Sejak abad ke-9 M, sewaktu era Abbasiyah, kontradiksi antara "legitimasi pemerintah" dan "kesatuan ummat" menjadi topik yang hangat. Ahmad bin Hanbal (w. 855 M) memulai berpihak pada "kesatuan masyarakat" daripada "melegitimasi pemerintah" ketika keduanya tidak dapat dikompromikan.

Sejak itulah penegasan teori hukum berada pada otoritas pemimpin (khalifah) sebagai simbol politik, dan kesatuan "kelompok" (*jama'ah*) sebagai manusia awam (al-Sayyid, 1984 B: 122-141). Tulisan-tulisan klasik al-Maududi dan Abu Ya'la al-Farra' mengilustrasikan penegasan-penegasan itu. Belakangan, ketika otoritas pemimpin dan kesatuan masyarakat berakhir secara utuh dan absolut, penegasan, sebagaimana dikatakan Ibn Taimiyah, telah bergeser pada syari'ah sebagai basis kesatuan ideologis, sejak kesatuan politis dan kesatuan ummat tidak lagi mudah diperoleh.

Selanjutnya, sejak abad ke-20 M, sumber "realistik" utama dalam melegitimasi dinasti-dinasti regional adalah agar ummat menjadi pembela tanah-tanah Muslim yang secara militer melawan para penyerang, baik Kaum Salibis, Mongolia, dan Latin (seperti yang telah terjadi pada Bani Ayyub dan para Mamluk di Mesir, Syria dan Bani Murabithin di Afrika Utara). Dinasti kesultanan regional mungkin memberikan tipe legitimasi baru selama mereka dapat berkonfrontasi dengan musuh asing (Shalaq, 1988: 157-163).

Apakah konsep "Negara" itu muncul dari semua perkembangan ini? Mungkin dapat dijadikan alasan bahwa penekanan pada kepemimpinan dalam pemikiran politik Islam telah memaksa pengembangan dan institusionalisasi (pelembagaan) konsep Negara. Dulu, Umar telah menyatakan: "Hai orang-orang Arab; tidak ada Islam tanpa jama'ah, tidak ada jama'ah tanpa kepemimpinan, dan tidak ada kepemimpinan tanpa ketaatan." (Khalid, 1985: 51 *et passim*). Pada waktu itu, Umar betul-betul merupakan sebuah Negara: ia memikirkan persemaian palm atau seekor domba sekarat di tepian Sungai Euphrat sebagai suatu tanggung jawab pribadinya. Sebelum meninggalnya, Umar menunjuk 6 orang untuk bermusyawarah (*syura*), hal ini merupakan jalan sederhana bahwa mereka

boleh memilih seseorang di antara mereka untuk menjadi khalifah selanjutnya, tidak berdasarkan pada sebuah metode atau lembaga permusyawaratan. Walaupun Umar telah melatih orang-orang terpelajar untuk berperan dalam hal politik dan administrasi, kebanyakan mereka akhirnya memberontak pada Negara tentang persoalan distribusi tanah di daerah penaklukan. Pemberontakan itu berlanjut sampai masa Utsman, Ali, dan Muawiyah, juga memperoleh dimensi sosio-religius penting sebagai gerakan oposisi Khawarij atau Syiah.

Dinasti Abbasiyah, kemudian memerintah masyarakat yang lebih kompleks lagi dan membuat lebih luas lagi perjanjian-perjanjian hukum yang ditulis sekretaris-sekretarisnya, yang juga menekankan konsepnya tentang kepemimpinan. Pada waktu itu, tulisan-tulisan tentang khalifah yang ditulis oleh ahli fiqih seperti al-Mawardi, al-Muradi, dan Ibn Hazm yang pada pokoknya mengenai khalifah —kecakapan dan sifat-sifatnya. Pengaturan tentang hak pada pokoknya dibagi kepada ulama (*imam*) dan pada masyarakat. Sangat sedikit hak-hak yang ditujukan pada individu (*ibid.*: 54-74). Begitu pula dengan Ibn Taimiyah yang memberi subjudul salah satu karya besarnya *Fi huquq al-ra'y wa al-ra'iyya* (tentang hak-hak penguasa dan yang dikuasai) yang berbicara tentang hak-hak individual hanya pada hak hidup dan hak milik, tidak menjelaskan tentang hak-hak publik dan politik. Pembicaraan tentang hak-hak individual dan hak kebebasan kurang begitu diperhatikan para ahli fiqih (bandingkan dengan Watt, 1968: 96).

Teori "resmi" Sunni, yang memperkaya kegemilangan kekuasaan Abbasiyah dan dinasti-dinasti bawahannya, telah mengakhiri penerjemahan otoritas keagamaan pada otoritas politik murni. Konsep keagamaan asli tentang *tauhid* (keesaan, persatuan, monoteisme) secara berangsur-angsur telah ditransformasikan pada konsep kekuasaan yang khusus, agung, dan absolut bagi penguasa. Hasan Hanafi menggambarkan proses ini: *Otoritas keagamaan (itu) akhirnya berubah menjadi otoritas politik: penguasa, kini menjadi unik dalam kekuasaannya, tanpa ada pembagian atau oposisi atau yang berkompetitif dengan*

kekuasaannya; ia memiliki segalanya, memiliki berbagai kemampuan, dan tidak ada yang dapat membantah keputusan dan aturan-aturannya. Maka, sangatlah mudah memindahkan otoritas keagamaan kepada otoritas politik, dari berterima kasih kepada Tuhan menjadi berterima kasih kepada Sultan ... dan dari memohon pertolongan dan ampunan Tuhan kepada memohon pertolongan dan ampunan Sultan (Hanafi, 1988, I: 7-8).

Pemujaan kepemimpinan politik itu akan tetap menjadi ciri khusus pemikiran politik Islam, terus sampai pada periode modern, seperti yang dapat dilihat pada konsep-konsep rujukan tentang "raja lalim yang penuh kebajikan" pada tulisan-tulisan Afghani, Abduh, dan sebagainya (al-Jabiri, 1982 B: 95-96).

Uraian di atas dapat meyakinkan kita bahwa seluruh orientasi teori fiqih Sunni menunjukkan arah kerja sama permakluman dengan pemerintah yang sedang berkuasa, sekalipun dengan cara "dirampas" (yaitu diambil dan/atau dilakukan secara tidak sah). Sebab, walaupun pemerintah itu mungkin sedikit jauh dari kondisi ideal, akan lebih baik membelanya daripada timbul kekacauan dan *fitnah*. Integritas masyarakat harus lebih diutamakan, demikian analisis akhir para fuqaha Sunni, orang-orang alim, dan pemerintah. Tidak hanya agar umat Islam sabar menghadapi pemerintah demikian, tetapi juga supaya dapat mengizinkannya mengambil secara resmi atas nama ketidakadilan Sultan yang jika menolak berbuat apa yang dikehendaknya menyebabkannya celaka atas dirinya, rakyatnya, atau segala miliknya (Lambton, 1981: 250). Maka lebih dapat dimaklumi untuk mengadakan transaksi komersial dengan sang tiran daripada, dengan menolak keinginan penguasa, seseorang mencelakakan dirinya sendiri atau segala miliknya (*ibid.*: 256-257). Fuqaha Sunni akhirnya melegitimasi setiap perbuatan dan kehendak pemerintah, baik peran politiknya maupun peran ekonominya.

Fuqaha Syi'ah yang berada pada posisi yang berbeda, sebagaimana kaum Sunni lainnya, berada di bawah para penguasa Sunni. Syi'ah berpendapat bahwa pemerintah telah merampas kekuasaan imam spiritual, maka mereka tidak tertarik untuk melakukan legitimasi otoritas

pemerintah baik di pusat pemerintahan maupun di tingkatan pemerintahan perwakilan. Urusan mereka adalah menjustifikasi beberapa tingkatan partisipasi pada urusan-urusan masyarakat (Lambton, 1981: 234). Tidak seperti kaum Sunni, fuqaha Syi'ah berupaya keras untuk bersikap netral dalam melegitimasi pemerintah untuk kepentingan stabilitas; dan jalan *taqiyyah* (penyembunyian keyakinan dalam kondisi terjepit), mereka dapat bekerja sama untuk maksud-maksud tertentu dengan pemegang kekuasaan walaupun mereka menolak pertanggungjawaban keberadaan pemerintah yang tidak adil. Dengan kata lain, lebih baik hanya mengetahui dan merelakan daripada melegitimasi. Dengan demikian, Sunni berakhir dengan melegitimasi kekuasaan pemerintah, sedangkan Syi'ah menghindari persoalan —tetapi keduanya telah menyebabkan persetujuan (tanpa protes) rakyat dan melahirkan politik diam (*political quietism*) ummat dan ulama (ibid.: 242-263).

Disebabkan orang Syi'ah dalam waktu yang lama secara politis tidak dominan dan sebab mereka menganut konsep bahwa semua pemerintah pada masa tiadanya imam adalah sebagai para perampas, maka fuqaha mereka mempunyai banyak melakukan pemberian maaf atau mengutuk para penguasa tertentu. Sementara itu, dalam tradisi Sunni, yang telah menggabungkan antara kepemimpinan spiritual (*imam*) dengan kepemimpinan politik (*mulk* atau *sultan*) dalam institusi kekhalifahan, tidaklah mudah untuk mendorong ketidaktaatan melawan penguasa yang merampas dan tidak adil pada saat betul-betul berada di dalam tradisi yang ketat. Untuk melawan pemerintahan, terpaksa harus membuka militansi atau mendapatkan penghinaan spiritual. Pada kasus pertama, ummat diarahkan untuk terus menerus berperang dengan Negara, dalam kasus kedua, individu seringkali diarahkan untuk mendapatkan siksaan yang berbelit-belit.

Pada gilirannya, fuqaha itu hampir selalu menjadi fungsionaris negara. Sulit dibayangkan bahwa mereka mempunyai keinginan untuk menghancurkan Negara atau secara serius tetap mempertahankan mitos legitimasinya. Itulah yang nampak memberikan keraguan dalam legitimasi pemerintah yang cukup menyiksa, seperti yang terjadi pada Imam Malik pada masa Khalifah



Otoritas keagamaan (itu) akhirnya berubah menjadi otoritas politik penguasa, kini menjadi unik dalam kekuasaannya, tanpa ada pembagian atau oposisi atau yang berkompetitif dengan kekuasaannya; ia memiliki segalanya, memiliki berbagai kemampuan, dan tidak ada yang dapat membantah keputusan dan aturan-aturannya. Maka, sangatlah mudah memindahkan otoritas keagamaan kepada otoritas politik, dari berterima kasih kepada Tuhan menjadi berterima kasih kepada Sultan ... dan dari memohon pertolongan dan ampunan Tuhan kepada memohon pertolongan dan ampunan Sultan (Hanafi, 1988, I: 7-8).

al-Mansur. Yang lain, seperti Abu Hanifah yang dianiaya akibat menolak bekerja sebagai penasihat khalifah, sebuah sikap yang mungkin berdasarkan ketidaksetujuan tertentu atas penempatan dirinya. Sama halnya dengan al-Mawardi (w. 1058) yang bernasib buruk karena tidak mau menerbitkan bukunya, *al-Ahkam al-sulthaniyyah* (edisi baru, 1985) yang berisi tentang justifikasi terhadap status quo, sampai sebelum kematiannya. Dan Ibn Taimiyah, seorang ahli fiqih konservatif besar, pun meninggal di penjara (bandingkan dengan Mutawalli, 1985: 46-51).

Teori fiqih tentang negara Islam, seperti yang kita lihat, muncul besar-besaran dan secara partikular berjalan, ketika khalifah

sebagai realitas historis dan politis melemah. Maka, teori ini dihantui oleh upaya menyelamatkan masyarakat dari nasib mereka yang kurang menguntungkan disebabkan penekanan yang berlebih-lebihan dalam mempercayai karakter religius. Sebuah pertimbangan mimpi (Utopis) jika kemudian memikirkan apa yang seharusnya. Jauh lebih baik jika kemudian menggambarkan apa yang terjadi pada dataran realitas (kenyataan). Teori fiqih tentang negara Islam, yang mencoba untuk memasukkan Negara ke dalam Syari'ah, masih berupa fiksi khayali (karena sangat sedikitnya ayat Qur'an dan Sunnah yang menerangkan tentang politik dan Negara). Teori "negara Islam" terlalu kecil bila dibandingkan dengan luasnya fiqih yang merupakan perwujudan syari'ah yang murni.

Tetapi fiksi itu telah terluaskan, dengan pengulangan-pengulangan menjadi beberapa volume, yang datang kembali kepada generasi-generasi berikutnya yang sebetulnya tidak harus dapat tergugah. Tetapi kenyataan menunjukkan bahwa hal itu dipercayai telah terjadi —sejarah terbaca melalui fiqih (yang diterangkan oleh fuqaha), dan kemudian dianggap sebagai *deskripsi* (gambaran) seperti apa yang terjadi dalam kenyataan. Maka pembaharuan potensi (bahkan mungkin kekuasaan) politik itu menetapkan bahwa *fiqih* adalah *syari'ah* (*fiqih-cum-syari'ah*).

Selanjutnya, dengan berjalannya waktu, dan yang menjadi jurang (gap) semakin melebar antara teori fiqih dan realitas sosial dan politik, teori fiqih yang diperluas "dalam bayang-bayang Negara" muncul secara ironis untuk menghadapi zaman modern, sebuah alat dari beberapa perangkat intelektual pokok yang digunakan oleh oposisi religio-politik melawan Eropa kolonial dan pemerintah nasional-sekuler — satu hal yang dapat dilihat belakangan ini.

Namun, harus diingat, bahwa teori politik fuqaha hanya satu jenis tulisan pada pengarang-pengarang Muslim tradisional. Orientasi historis dan filosofis tulisan-tulisan itu sering agak berbeda, tidak untuk menjelaskan "produksi intelektual" dari gerakan-gerakan protes yang bervariasi yang tak memberikan apa-apa pada kita tetapi dalam bentuk yang telah dibengkokkan. □

(Dinukil dan diterjemahkan dari buku *POLITICAL ISLAM: Religion and Politics in the Arab World* oleh M. Taufiq Rahman).